

HUMANOS Y NO HUMANOS, NATURALEZA Y CULTURA. EL «CICLO MALDITO» DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL MODERNO

Annamaria Rivera¹

Traducción: Anahí Gabriela González² y Walter Casella³

Revisado por: María Ruiz Carreras⁴

El pensamiento occidental moderno, aunque con algunas excepciones, también ilustres (piénsese en Montaigne), se ha caracterizado por una tendencia no sólo a pensar en términos dicotómicos la relación entre la naturaleza y la cultura, y entre los seres humanos y no humanos, sino también a distinguir y separar a los *sujetos* humanos de los *objetos* no humanos, por lo general considerados sin "mundo", "culturas" o "historia", incluso sin inteligencia y sensibilidad. Estas dicotomías han sido a menudo organizadas con base en oposiciones binarias tales como innato/adquirido, instinto/inteligencia, herencia/medio ambiente. Este pensamiento ha influido también en la antropología científica contemporánea, que tiene en el centro un concepto de cultura en gran medida basado sobre esta lógica dicotómica: una lógica que desciende

¹Universidad de Bari. Email: annamariarivera@libero.it

² Doctoranda en Filosofía en cotutela por la Universidad de Paris 8 y la Universidad Nacional de San Martín. Docente de la Universidad Nacional de San Juan. Email: gonzalezgabriela@outlook.com

³ Psicólogo Social, Escuela de Psicología Social Dr Enrique Pichón-Riviere, Bs. As., Argentina. Estudios de literatura comparada Francés-Español, Université de Montréal, Québec, Email: wcasella@hotmail.com

⁴ Doctoranda -Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Rey Juan Carlos Fuenlabrada, Madrid. Email: mariaruizcarreras@hotmail.com>

de una ontología muy *particular*, porque carece de sentido para todas aquellas culturas —la gran parte— caracterizadas por el sentimiento de proximidad y comunidad con otros seres vivos. La dicotomía humanidad/animalidad es a menudo la base de la distinción nosotros/otros y la construcción de la identidad del "nosotros". En el contexto occidental, en particular, la metáfora de la animalidad se utiliza para devaluar, estigmatizar, disminuir los *otros* o el otro género, hasta para *transformarlos en bestias*. Esto sería suficiente para comprender qué hay continuidad entre el especismo, el racismo y el sexismo.

Palabras clave: naturaleza, cultura, animales no humanos, antropología, bestialización, racismo

O pensamento ocidental moderno, apesar de certas exceções, dentre elas algumas ilustres (pensemos em Montaigne), tem-se caracterizado por uma tendência a pensar não só em termos dicotômicos a relação entre a natureza e a cultura, entre os humanos e os não-humanos, mas também a distinguir e separar os *sujeitos* humanos dos *objetos* não-humanos, geralmente considerados sem "mundo", sem "cultura" ou "história", inclusive sem inteligência e sensibilidade. Essas dicotomias são geralmente organizadas com base em oposições binárias, tais como inato/adquirido, instinto/inteligência ou hereditariedade/ meio ambiente. Tal pensamento também influenciou a antropologia científica contemporânea que se centra no conceito de cultura, o qual se fundamenta, em grande medida, nesta lógica dicotômica: uma lógica que deriva de uma ontologia muito *particular*, pois carece de um sentido que seja capaz de abarcar todas as outras culturas – ou grande parte delas – as quais se caracterizam pelo sentimento de proximidade e de comunidade em relação a outros seres vivos. A dicotomia humanidade/animalidade é muitas vezes o alicerce da distinção nós/outs e da construção da identidade abarcada em "nós". No contexto Ocidental, em particular, a metáfora do animal é utilizada para desvalorizar, estigmatizar e diminuir *os outs* ou o outro gênero, até mesmo para *transformá-los em bestas*. Isso seria o suficiente para compreendermos que existe continuidade entre o especismo, o racismo e o sexismo.

Palavras-chave: natureza, cultura, animais não-humanos, antropologia, bestialização, racismo

Although there are some exceptions, even illustrious (think of Montaigne), modern Western thought has been characterized by a tendency not only to think about the relationship between nature and culture and between humans and non-humans in dichotomous terms, but also to distinguish and separate human *subjects* from non-human *objects*, usually considered lacking in "world", "cultures", "history", even intelligence and sensitivity. These dichotomies have often been organized according to binary oppositions such innate / acquired, instinct / intelligence, inheritance / environment ... This way of thinking has also influenced contemporary scientific anthropology, which has placed a concept of culture mainly based on this dichotomous logic at its center: a kind of logic that descends from a wholly *special* ontology, being meaningless for all those cultures -the most - characterized by a feeling of proximity and community with other living beings. The humanity / animality dichotomy is often the basis of the distinction we / others and the construction of the identity of "us." In the Western context, in particular, the metaphor of animality is used to devalue, stigmatize, lower the *others* or the other gender, if not to *bestialize* them. This should be enough to grasp what continuity there is between speciesism, racism and sexism.

Keywords: nature, culture, nonhuman animals, anthropology, bestialization, racism

I. El paradigma naturalista y su dualismo constitutivo

Por intermediación de los animales, los humanos se han pensado y ordenado siempre a sí mismos, así como a los otros y a la realidad entera, y así han construido su identidad. La forma de pensar los otros seres vivos ha sido un índice decisivo de su concepción y su representación del mundo. El animal, en suma, siempre ha sido no solamente un operador simbólico fundamental; sino también un revelador de diferentes cosmologías y ontologías.

Antes de entrar en esta argumentación, cabe subrayar, ante todo, que el pensamiento occidental moderno ha estado marcado, a pesar de ciertas excepciones notables, por la tendencia a pensar la relación naturaleza-cultura y animalidad-humanidad en términos dicotómicos, en polaridades opuestas, disociando los *sujetos humanos* y los *objetos no humanos*, cosificando estos últimos, negando que los no humanos tengan un «mundo» de culturas, una «historia».

Esta dicotomía es habitualmente articulada en función de una serie de oposiciones binarias tales como innato-adquirido, herencia-medioambiente, instinto-inteligencia, espontáneo-artificial... Estas oposiciones –totalmente

arbitrarias– derivan de una ideología estrechamente ligada a una forma particular de racionalidad que no se interroga o se cuestiona raramente su propia arbitrariedad o parcialidad. Como escribió Roy Wagner, lo que es arbitrario e impuesto no es solamente la cultura del ser humano que, como su ser físico, es a la vez natural y conscientemente creada, sino también la distinción entre naturaleza y cultura, que no es más que un producto de nuestra visión particular del mundo. Y agrega: «Nosotros creamos la naturaleza y nos contamos fábulas sobre la manera en que la naturaleza nos ha creado a nosotros (1992, 164)»

Es necesario insistir: el paradigma naturalista, con su dualismo constitutivo, que está a la base del pensamiento moderno occidental, no es más que «una de las expresiones posibles de esquemas más generales que gobiernan la objetivación del mundo y del otro⁵» cómo escribe Philippe Descola en una obra decisiva en la que desarrolla ampliamente las sugerencias de su maestro, Claude Levi-Strauss, a través de una larga, amplia y profunda investigación de campo en la Amazonía. Este paradigma este pertenece, entonces, a una ontología bastante *particular*, «no solamente porque está

⁵Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines], 2005, p. 13

desprovista de sentido para todos aquellos que no son modernos, sino también porque ella aparece tardíamente en el desarrollo de la cultura occidental misma⁶».

Sin embargo, cabe señalar que la concepción dualista dominante a menudo ha sido cuestionada por una corriente difusa y minoritaria que podríamos definir como «continuista» o, según la expresión de Philippe Descola ⁷, «gradualista». A partir de Montaigne, que en repetidas ocasiones desafió la idea de una supremacía intelectual y moral de los humanos sobre los otros animales, esta corriente ha buscado afirmar la continuidad entre lo que llamamos «cultura» y lo que llamamos «naturaleza», así como entre las diferentes manifestaciones de lo vivo.

Las dicotomías naturaleza-cultura, y animalidad-humanidad son la base misma de la antropología. En efecto, la antropología científica contemporánea ha encontrado su propia razón de ser en un concepto de la cultura elaborado sobre la base de una lógica de contrastes, que la opone netamente a la naturaleza. Se trata de un concepto que se ha extendido al punto tal de poder comprender -por contraste justamente- todo aquello que

no es naturaleza. La demarcación naturaleza-cultura ha servido entonces a la fundación de la identidad misma de la antropología como disciplina científica. En verdad, es a partir de su nacimiento – como señala Descola– que ha tomado prestado de la filosofía la reducción «de la multitud existente a dos órdenes de la realidad heterogéneos, proporcionando incluso, gracias a la abundancia de hechos recogidos en todas las latitudes, la garantía de universalidad de la cual carecía⁸».

Incluso si una rica y sólida tradición de reflexiones y de investigaciones etnográficas ha examinado las relaciones entre los humanos y los animales (basta pensar en Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Leach, Descola mismo...) la antropología en su conjunto, hasta el momento, raramente ha sobrepasado la dimensión del *antropo*, que le es constitutiva, relegando a menudo los no-humanos a un rol marginal de “figurantes” en el entorno de las sociedades humanas.

Para dar profundamente razón de las relaciones que los humanos mantienen con los no-humanos como así también con ellos mismos, la antropología deberá, ante todo, relativizar su cosmología y su ontología de referencia, estrechamente

⁶Ibid.p. 12-13

⁷Ibid.

⁸Ibid., p. 10.

ancladas a un contexto específico, sea cuestionando la invención y la construcción del concepto de naturaleza propio del pensamiento moderno occidental, sea comparando y relativizando las diferentes maneras de pensar en las diversas sociedades la relación entre naturaleza y cultura y, en particular, entre humanos y no-humanos.

Tampoco podemos contentarnos con afirmar –como todavía se hace en ciertos manuales de antropología– que «el hombre no es un animal que se limita a alimentarse, a reproducirse, a combatir...». Un enunciado tal es tranquilizador porque erige barreras indiscutibles entre nosotros [los humanos] y ellos [los animales], porque nos dice de manera perentoria dónde ubicar la frontera entre naturaleza y cultura y porque no cuestiona la evidencia del paradigma fundador de la antropología como ciencia de la cultura. Se trata de una afirmación simplista y grosera que, postulando la bestialidad de los animales, esconde los aspectos problemáticos de la relación humanidad-animalidad y la extrema variabilidad de sus representaciones. Esta manera de pensar ha impedido, hasta ahora, que la antropología pueda incluir en sus objetos de estudio las colectividades no-humanas, relacionadas con las sociedades humanas

por una multiplicidad infinita de correlaciones empíricas y simbólicas.

I. El «ciclo maldito» del humanismo occidental

En el prólogo de la segunda edición [1967] de *Estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss hablaba de una «línea de demarcación» entre la naturaleza y la cultura «tenue y tortuosa». Él se preguntaba si, lejos de ser un dato objetivo del orden del mundo, esta línea de demarcación no era más bien «una creación artificial de la cultura humana, una obra defensiva» creada por la humanidad – o, más precisamente, por una parte de la humanidad – con el fin de afirmar su propia existencia y de fundar su propia identidad de especie reivindicando así su originalidad. Ya en su discurso en conmemoración a Rousseau⁹, él había evocado el «círculo tortuoso», introducido por el hombre occidental con la separación radical entre la humanidad y la animalidad, que habría servido más tarde para excluir de la primera a otros humanos y para construir un humanismo reservado a minorías cada vez más restringidas. Más tarde, retomando el

⁹C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éd. de l'EHESS. Cet avant-propos a été réédité dans C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, rééd. Pocket (Agora), 1998.

mismo tema en su célebre y controvertida conferencia presentada en la Unesco en 1971, «Race et culture¹⁰», el autor remarcaba que esta separación radical, operada por el humanismo occidental, había permitido que sean rechazadas, fuera de las fronteras arbitrariamente trazadas, fracciones de la humanidad cada vez más próximas.

Inspirado por el pensamiento de Rousseau, Lévi-Strauss afirma que es debido a que el hombre se siente identificado originalmente a todos sus semejantes (incluyendo los animales) que adquirirá posteriormente la capacidad de distinguirse y de distinguirlos, es decir, de tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social. Esta afirmación constituye una premisa, brillante e indispensable, para sobrepasar la lógica dicotómica que opone la naturaleza a la cultura, y para tratar de construir un recorrido que se separe tanto del humanismo orgulloso, construido en realidad sobre el rechazo de toda alteridad, como de los naturalismos que proyectan sobre la alteridad animal el automatismo ciego y espontáneo de la

sociedad industrial capitalista, o la nostalgia, nacida en su mismo seno, de un orden imaginario primordial e instintivo. Lévi-Strauss enuncia, en esencia, que la condición del nacimiento de la cultura reside en esta comunidad original, en la propensión a comprender globalmente el sí (los humanos) y los otros (los no humanos). La identificación con todos sus semejantes, con la totalidad de los seres sensibles, precede a la conciencia de las oposiciones entre “humanos” y “no-humanos”, entre “yo” y “los otros”: es una experiencia de identificación que el hombre, agrega, no olvidará jamás.

Esta hipótesis no es para nada extravagante, si consideramos que la idea de esta comunidad original se encuentra en la base de la mayoría de las culturas y sobre todo en las culturas fundadas sobre ontologías y cosmogonías animistas o totémicas; y si además observamos que las investigaciones en el campo de la psicología cognitiva muestran que los niños pequeños clasifican a los humanos y a los animales en una misma categoría ontológica «formalmente homóloga a lo que podríamos definir como una persona¹¹».

¹⁰Editado luego en C. Lévi Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983. Descola, P « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Héritier [dir]. *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 19-44, [p.31].

¹¹ P. Descola, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 19-44, (p. 31).

Cuidándonos de tomar literalmente la afirmación de Lévi-Strauss podríamos considerarla como una metáfora: nacida gracias a un acto de trascendencia de la naturaleza, la cultura no puede prescindir del apoyo conceptual y simbólico que esta le ofrece. Además, el totemismo, el animismo y más generalmente “el pensamiento salvaje” – que, como Lévi-Strauss ha mostrado, es una prerrogativa transcultural– revelan, aunque en formas muy variadas, que el sentimiento de proximidad y de comunidad con los otros seres vivos es –a pesar de la ruptura representada por este pequeño fragmento que es el pensamiento occidental moderno– un universal antropológico.

Este universal no es solamente el fundamento del pensamiento taxonómico y simbólico, sino que posee igualmente una dimensión afectiva: la relación afectiva con los animales de compañía no es en absoluto un “lujo” exclusivo de las sociedades del bienestar, sino que pertenecen a esa «parte maldita», para expresarlo en los términos de Bataille¹², que las sociedades exóticas, incluyendo los grupos que viven en el límite de la supervivencia, saben sustraer a la esfera de

¹² G. Bataille, *La part maudite*, antérieur de *La Notion de dépense*, Paris, Ed. De Minuit, 1967.

la utilidad y consagra a la esfera de los sentidos.

III. La bestialidad de los otros y «la bestialidad que está en nosotros»

La animalidad y la humanidad se refieren a conceptos que trascienden la pura taxonomía y que tienen un valor más normativo que descriptivo. Ellos «designan, ante todo, una condición, una situación al interior de una jerarquía, un estatuto. Podríamos casi decir que “animalidad” y “humanidad” son significantes cuyos significados varían¹³». Es por esta razón que se sitúan en un espacio simbólico, coextensivo al que funda la distinción nosotros-ellos y la construcción de la identidad de grupo. En este contexto, la variante constituida por la dicotomía doméstico-salvaje reviste una importancia particular. Ella representa la alteridad bajo todas sus formas: de la naturaleza, del otro vivo, del otro hombre, la del otro sí mismo¹⁴.

¹³ F. Burgat « la logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité » dans F. Heritier [dir] *De la violence II*, Paris O. Jacob, 1999, p. 45-62.

¹⁴ E. Fiorani « domestico –selvaggio » en R. Marchesini [Dir.], *Zoo antropología. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Come, Red edizioni, 199, p.188-214 [p.188]

Las actitudes etnocéntricas espontáneas, comunes a la mayoría de las poblaciones humanas conducen a considerar a su propio grupo como la humanidad por excelencia, arrojando, en algunos casos, al ámbito de la naturaleza, más allá del círculo que define la cultura, a otros grupos y a aquellos que no responden a las normas y a los valores de su propia sociedad. Este «egocentrismo colectivo» (para retomar la definición levistraussiana de etnocentrismo) se refleja no solamente en la esfera del mito y del ritual, sino también en los términos por los cuales se autodefinen como grupo y definen a los otros. Varios son los ejemplos de gentilicios cuya significación se refiere a la auto-atribución exclusiva de humanidad («los hombres», «el pueblo», «los seres humanos»-...) y a la atribución a extranjeros o a grupos vecinos, de características, e incluso de una esencia, que los ubica del lado de la naturaleza, del salvajismo y de la animalidad.

La dicotomía doméstico-salvaje sirve para connotar igualmente la alteridad intrínseca a cada ser humano. La idea de que en el ser humano, incluso en el más cultivado, duerme una bestia que amenaza despertarse se encuentra difundida en las culturas europeas, no solamente a nivel del sentido común, sino igualmente en las elaboraciones culturales

sofisticadas y en las teorías científicas. Esta idea tan común ha encontrado en Europa su traducción mítica en la creencia de la licantropía, que constituye una de las variantes del mito universal de la metamorfosis del hombre en animal. La figura del hombre lobo –ampliamente difundida en el folklore europeo, atestiguada desde la edad media– atestigua la persistencia de una creencia tal en la posibilidad de la emergencia de la bestialidad en el humano. Por lo tanto, es una figura mítica que, habiéndose desarrollado probablemente sobre casos reales de patología psiquiátrica, ha asumido la representación proyectiva de chivo-expiatorio, endosando el desorden, las pulsiones agresivas y antisociales que atentan al orden de la sociedad¹⁵.

El extravío en la bestialidad es una estructura del imaginario bastante corriente, cuyo modelo principal está constituido por el dionisismo. Los fieles a Dionisio –el dios por excelencia de la fecundidad y del desorden, el dios pagano, expresión de la potencia femenina, subversiva y nocturna– «trataban de escapar a la condición humana por una

¹⁵ Ver B. Hell, *Le sang noir. Chasses-y mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, p. 120-130 et M.-H. Champion, « la lycanthropie », en B. Cyrulnik [dir], *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1394-1405.

verdadera regresión, una fuga hacia la bestialidad¹⁶». Los adeptos a este dios, particularmente las ménades o las bacantes bajo el efecto de la *mania*, el encantamiento extático atribuido a la posesión divina- se entregaban, en el momento supremo del éxtasis, a una caza desenfrenada que culminaba con el desmembramiento a manos desnudas de animales y en el consumo de su carne: un acto de bestialidad extrema que conducía, al mismo tiempo, a borrar toda distancia entre lo divino y lo humano¹⁷. Cabe recordar, entre otras cosas, que la ambivalencia del estado dionisiaco se encarnaba en los animales que participaban en el séquito del dios: el lince, el león, la pantera, bestias salvajes y feroces; el toro, el asno, la cabra, animales domésticos que simbolizan la fecundidad.

Este ejemplo contribuye a mostrar que, siendo los conceptos de humanidad y animalidad variables históricamente, según las culturas, sus ontologías, y sus cosmologías, nuestra «parte bestial» puede igualmente tener una connotación positiva, al punto de ser concebida como la condición necesaria para la supresión de las barreras entre lo humano y lo

divino. Asimismo, en nuestra cultura la «bestia que duerme en nosotros» puede tomar el valor de una metáfora que hace alusión a las fuerzas pulsionales eróticas, espontáneas, creativas, alojadas en cada uno de nosotros, pero reprimidas por un exceso de educación y civilización o por la condición de alienación propia del hombre moderno occidental. Esta forma de concebir la «bestialidad humana» ha conocido y conoce todavía numerosas variantes, románticas, neorrománticas, irracionalistas, hasta la variante de Konrad Lorenz para quien la infidelidad o la sordera del hombre moderno a sus propios instintos lo conducirá ineludiblemente hacia la catástrofe: en este caso la animalidad es en cierta manera concebida como «garante del orden¹⁸». Sin embargo, el tema de la ferocidad renaciente –en la cultura occidental particularmente pero igualmente en ciertas culturas exóticas– es puesto al servicio de discursos tendientes a estigmatizar a los *otros*, a los diferentes, a los desviados, a aquellos que son considerados como extraños y no son compatibles con la norma de la sociedad dominante.

Este patrón, tan antiguo que se encontraba presente en Platón, ha

¹⁶ G. Balandier, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 131.

¹⁷ Ver M. Detienne, « Dionysos », en Y. Bonnefoy [dir] *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, p 300-307.

¹⁸ C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Cote-femmes, 1992, p. 161.

conocido una fortuna extraordinaria en todo el imaginario occidental. Si pensamos solamente su recurrencia en la literatura de fin del siglo XIX entre los numerosos ejemplos, es suficiente recordar *La Bête humaine* de Zola y *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* de Stevenson. Este tema, a pesar de que no haya nacido con el darwinismo, ha recibido gracias a este, una legitimación científica y un impulso renovado. El darwinismo, sustancialmente, «se ha limitado a dar un rostro más o menos simiesco» a la bestia que dormitaba en el hombre, haciéndolo su ancestro no tanto mítico sino histórico¹⁹».

Es necesario precisar que la teoría darwinista ha inspirado una gama muy diversa de comportamientos hacia los animales y hacia «la bestia que está en nosotros». El descubrimiento de un origen común a todas las especies podría sugerir, -y efectivamente ha sugerido a ciertos pensadores- una ética del respeto hacia todos los seres vivos: el mismo Darwin ha expresado continuamente su propia simpatía hacia las otras criaturas. Es sin embargo indudable que un

darwinismo abusivo ha ofrecido a los hombres de ciencia, sociólogos y escritores la posibilidad de elaborar «una versión naturalista de la doctrina del pecado original²⁰»: de esta doctrina pasamos a aquella que teoriza el peligro siempre amenazante de que ciertas «razas», categorías sociales o individuos ~~de~~ tienen de retornar a la condición de ferocidad de la que el hombre había conseguido salir penosamente.

El peligro de la degeneración, tema recurrente en la literatura de los siglos XIX y XX, particularmente en las teorizaciones racistas y para-racistas, se encuentra caracterizado por una idea de este género. La eugenesia de Francis Galton que pretendía mejorar la «raza» liberándola de los elementos «defectuosos» en los que subsistía el pasado feroz; la psicología de las masas de Gustave Le Bon, que teorizaba sobre la irresistible fuerza de las reminiscencias atávicas que operan en el comportamiento de las masas y determinan la «ferocidad sanguinaria», la teoría de Cesare Lombroso que explicaba la «degeneración» de los criminales, locos y otros desviados como el fruto del renacimiento de caracteres atávicos, dichas teorías están todas atravesadas por el mito obsesivo, todavía corriente de

¹⁹A. La Vergata, « Il diávolò e il babbuino. L'uomo, la bestia e il darwinismo », en L. Battaglia [Dir.], *Lo specchio oscuro: gli animali nell'immaginario degli uomini*, Turín, Sayagraha, 1993, p. 119-134 [p. 122].

²⁰Ibid., p.123.

«una humanidad que se encuentra eternamente saliendo de la animalidad y eternamente amenazada por la influencia de la animalidad²¹».

La versión evolucionista de la ferocidad renaciente (que, entre otras cosas, permitía dar un barniz científico al miedo a las luchas sociales y a la revolución), lejos de haber desaparecido, a semejanza de otros mitos del siglo XIX, perdura hoy no solamente en el imaginario popular, sino igualmente en los sectores no marginales de la cultura contemporánea, desde ciertas etologías a la sociobiología, de la neurofisiología al psicoanálisis. A propósito de este último, pensemos simplemente en la caracterización freudiana del patrimonio instintivo del hombre, como nudo primitivo y arcaico en conflicto con el *Ego*, un complejo de impulsiones salvajes que, rechazadas en el inconsciente aprovechan cada ocasión para emerger²². El “ello” freudiano representa el componente animal de la psique humana, un mundo de pulsiones profundas, innatas enraizadas en el sustrato biológico que Freud, ciertamente no por casualidad,

ha denominado con el pronombre *neutro* de la tercera persona, el mismo utilizado para el animal.

Si «la bestia que está en nosotros» reviste en la cultura occidental moderna connotaciones negativas o hace alusión a atributos como el instinto, la desmesura, particularmente sexual, la agresividad o la ferocidad, es porque en nuestra civilización ha operado previamente una «bestialización» de la animalidad, proyectando sobre esta sus propios sentimientos y tendencias negativas, particularmente, la ideología propia de la sociedad capitalista, negando así toda forma de una real proximidad y comunidad con los otros seres vivos.

Se podría objetar que existen numerosas sociedades pre-modernas, en las cuales, como habíamos dicho, aquellos que están afuera son representados como inclinados a prácticas antisociales por excelencia, como el incesto o el canibalismo, por consecuencia, como cercanos a ciertos animales. Sin embargo, en estas sociedades y en otras del mismo tipo, un modelo tal de oposición binaria, que tiende a categorizar la oposición nosotros-ellos, no implica necesariamente una connotación negativa de la animalidad: en ciertos casos, se humanizan completamente e incluso se sacralizan «volviéndonos animal»,

²¹E. Balibar, « Racisme et nationalisme », dans E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p.54-92 [p.83].

²²Ver A. La Vergata, « il diavolo e il babuino... », óp., p. 124.

apropiándose de la esencia eventualmente sagrada de una determinada especie animal.

II. Deshumanización y bestialización: el racismo

En la semántica occidental de relaciones de dominación, el recurso a la metáfora de la animalidad es una tendencia constante. Para estigmatizar e inferiorizar a los otros o al género femenino, el racismo y el sexismo recurren a menudo a figuras metafóricas de la infrahumanidad o de la subhumanidad, construidas sobre la base de la referencia a la animalidad, o mejor aún, a la *bestialidad*, a saber, a la parte más oscura y negativa atribuida a la animalidad.

La negación de la individualidad y de la singularidad del otro (hombre, mujer, animal) instituye una cierta analogía entre, el racismo y el sexismo de una parte, y, de la otra, esta forma de «especismo», que se ha afirmado con la lógica industrial y con la reducción consecuente del animal a una mercancía, a un producto de consumo. La *apropiación* de las mujeres, de los *otros*, de los animales, es decir, su reducción al estatuto de cosa, de puro objeto - materializado no solo a nivel de prácticas sociales sino igualmente a nivel del pensamiento es también posible porque

«los socialmente dominantes se consideran como dominando la Naturaleza misma, lo que no es evidentemente el caso según la mirada de los dominados que, justamente no son más que los elementos pre-programados de dicha naturaleza²³».

Como describía Adorno, en un admirable aforismo de *Minima moralia*²⁴. «La afirmación recurrente que mantiene que los salvajes, los negros, los japoneses se asemejan a animales, o a simios, contiene ya la llave del pogromo». El racismo nazi hacía uso habitualmente de un léxico que correspondía al ámbito de la caza o de la zootecnia, útil para negar la humanidad de las «razas inferiores». La jerga burocrática en uso en los campos de concentración estaba compuesta de términos cosificadores, normalmente utilizados para referirse a los animales, que, a su vez, eran percibidos y caracterizados como cosas inertes de la naturaleza. Primo Levi²⁵ recuerda por ejemplo que, en Auschwitz, «comer» se

²³C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de la Nature*, Paris, Cote- femmes, 1992, p.49.

²⁴T. W. Adorno, *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín, Einaudi, 1979 [1951]. P. 117 [T. W. Adorno, *Mínima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, E. Kaufholz et J-R Ladmiral [trad], Paris Payot, 1980].

²⁵P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Enaudi, 1986, p.

traducía por *fressen*, verbo que en alemán puro se aplica únicamente a los animales.

La metáfora que asimila la bestia al «salvaje», al «negro», al «judío», al «otro», se revela como un útil esencial de la estrategia de desconstrucción de la unidad del género humano -una idea que sin embargo se había afirmado progresivamente en la consciencia común europea. Lejos de quedar relegada al ámbito de la descripción, esta metáfora entra en la esfera de la axiología y de la prescripción²⁶.

Para remontarnos a los orígenes de esa utilización de la metáfora de la animalidad puesta al servicio de la deshumanización del otro, podríamos recordar la compleja taxonomía racial que los españoles impondrían al Nuevo Mundo, tras haber introducido la mitología de la *limpieza de la sangre*. Dicha taxonomía establecía toda una serie de clasificaciones intermediarias entre «Blancos» y «Negros» -una multitud de términos raciales para definir a los No-Blancos, es decir, a las personas socialmente inferiores- cuya nomenclatura era a menudo derivada de la relativa a los animales de explotación. No existía solamente el *mulato*, término

que deriva sin duda alguna de «mula», escondiendo la creencia como lo observaba Leon Poliakov²⁷ -que los individuos fruto del cruce entre Blancos y Negros serían estériles, dado que habrían nacido de dos especies distintas. Existían igualmente el *barcino*, el *cambujo*, el *calpamulo*, el *cuatralbo*, el *jarocho*..., tanto términos de origen zootécnicos, como así también y más generalmente zoológicos²⁸.

Parafraseando a Keith Thomas²⁹, según el cual la domesticación es el arquetipo de todos los lazos de la subordinación, podríamos avanzar la hipótesis de que la dominación y la cosificación de los animales han representado el primer modelo de la dominación y jerarquización de los seres humanos. Es lo que afirma igualmente Edgar Morin³⁰ cuando escribe que la esclavitud del mundo animal ha creado los modelos de servidumbre del hombre

²⁶A Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998, p. 557.

²⁷L. Poliakov [dir]. « Les fantasmes des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XXVIII et XIX siècles ». Dans id., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, p. 167-181 [p.174].

²⁸Ver F. Ortiz, *El engaño de las razas*, La Habana Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1946].

²⁹K. Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne [1500-1800]*, Paris, Gallimard, 1985 [1983], p.55.

³⁰E. Morin, *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

por el hombre. Probablemente, el hecho de percibir, de considerar y de tratar los animales como *cosas*, -como objetos inertes, dominables, explotables, exterminables- puede ser considerado como el modelo general, o al menos como una metáfora sintética de todos los procesos de cosificación que invisten el mundo de los humanos y lo social, como lo subrayaba Poliakov³¹, «las barreras inter-específicas [...] han terminado por encontrar una correspondencia [...] en las barreras jerárquicas inter-raciales.

Así como Lyotard³² lo ha sugerido, el animal que padece de una crueldad humana ciega e indiferente, que es mismo privado de la posibilidad de testimoniar de los sufrimientos que les son infligidos, es en un cierto sentido «un paradigma de la víctima». Es deliberadamente que los escritores y pensadores profundamente marcados por la experiencia y o la memoria de la exterminación nazi han buscado representar lo irrepresentable a través de la meditación sobre el destino de los animales: el dolor mudo, el sufrimiento sin palabras y sin razón infligidos a otras criaturas logra sugerir el

horror de la cadena de la exterminación planificada; la racionalidad técnica de la cría y el sacrificio de animales contiene en sí mismo una lógica que evoca a aquella que ha guiado las técnicas de concentración de exterminio.

Siguiendo la semántica del eufemismo homicida, la exterminación programada según una lógica industrial rigurosa fue designada por la expresión «dar una muerte compasiva» a fin de evitar «sufrimientos inútiles»; el sacrificio en serie de animales de carnicería en mataderos aseptizados y automatizados, que es prescrito por las leyes de los países occidentales más avanzados, es denominado y justificado como «sacrificio humanitario».

En el aforismo de *Minima moralia* que habíamos citado anteriormente, Adorno³³ afirma que la posibilidad del pogromo se decide en el momento en que el ojo de un animal herido alcanza el del hombre, la obstinación con la cual el hombre desvía su mirada de la del animal agonizante «se repite sin cesar en la crueldad cometida sobre los hombres, a propósito de los cuales los ejecutores debían siempre confirmar»³⁴ que sus víctimas no son más que animales. La

³¹L. Poliakov [dir], *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, po.cit. p.9 [prefacio].

³²J.-F. Lyotard, *Le Differend*, Paris, Ed de Minuit, 1984, p. 38.

³³T. W. Adorno, *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín Einaudi, 1979 [1951], p. 117.

³⁴Ibíd.

profundidad de la reflexión de Adorno en la cual se conjugan de manera ejemplar la *piEDAD*, la denuncia y el rigor del análisis hace aparecer como una desoladora grosería la polémica que oponía aquellos a quienes importa profundamente la suerte de los otros seres vivientes y a los que invocan el argumento de la zoofilia de los nazis y de su legislación en favor de los animales, proponiendo implícitamente la sola alternativa de la vivisección y el sacrificio humanitario.

Pero, ¿por qué entonces podríamos preguntarnos retomando a Adorno y Horkheimer³⁵ - deberíamos necesariamente aceptar la alternativa entre Goering y Pavlov, elegir obligatoriamente uno de los polos hacia los que tiende la sociedad industrial capitalista?

En fin, podemos observar que en las corrientes etológicas de inspiración Lorenzana la animalización de los seres humanos y el bestialismo de los animales encuentran un logro científico notable. Pensando sobre todo la etóloga Irenaus Eibl-Eibesfeldt que, utilizando abusivamente ejemplos tomados del mundo animal, advierte contra el peligro que representa la «invasión» de

inmigrantes y refugiados que amenazan la supervivencia genética y cultural de Europa. A este propósito no podemos sino compartir la observación de Colette Guillaumin según la cual en ciertas etologías «se exprime esto que conocen bastante los grupos oprimidos y dependientes: la afirmación velada de su animalidad.

Es de una cierta manera, la otra cara del proceso, lo inverso al antropomorfismo. Porque si el lobo es la máscara del discurso del hombre, ya sea el de la fábula o el de la etología, en ciertas relaciones sociales de hecho el hombre es tratado como animal y desaparece bajo la vaca, la hormiga, o el simio³⁶». La animalidad –o la bestialidad, para decirlo más precisamente– de aquellos que están en posición dominada o subalterna se convierten de este modo en la garantía de la humanidad de los que están en posición dominante.

La dominación y la cosificación de los animales han representado probablemente, en el pensamiento moderno occidental fundado sobre el paradigma naturalista y su dualismo constitutivo, el primer modelo para la cosificación, la dominación, y la jerarquización de los seres humanos. Este

³⁵T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, E. Kaufholz [trad], Paris, Gallimard [tel], 1974 [1947].

³⁶C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Paris Cote-femme, 1992, p. 158.

paradigma, que pertenece a una antología bastante *particular*, influenciado también el pensamiento antropológico. Es por esta razón que, para analizar profundamente las relaciones que los humanos mantienen con el no-humano así como entre ellos mismos, la antropología debería relativizar su cosmología y su ontología de referencia. Para llegar a ello, esta puede, o bien interrogar la invención y la construcción del concepto de Naturaleza propio al pensamiento moderno occidental, o bien comparar y relativizar las diferentes maneras de pensar, en las diversas sociedades, la relación entre naturaleza y cultura, entre humanos y no-humanos. entre la identidad y la alteridad, como es verdad que animalidad y humanidad nos reenvían a conceptos que trascienden la pura taxonomía y que se sitúan en un espacio simbólico coextendido al que funda la distinción nosotros-ellos. Las teorías racistas elaboradas en el seno de la cultura occidental moderna están todas por el mito obsesivo, siempre vigente, de una

humanidad eternamente saliendo de la animalidad, y eternamente amenazada por la influencia de la animalidad. Para estigmatizar e inferiorizar a los otros o al otro sexo, el racismo y el sexismo recurren a menudo a las figuras metafóricas de la animalidad o peor aún, de la bestialidad.

ANNAMARIA RIVERA

Exprofesora de Etnología y Antropología Social en la Universidad de Bari, es antropóloga, ensayista, novelista, columnista de diarios italianos como "El Manifiesto" y "MicroMega". En el curso del tiempo se ha ocupado de varios temas. Durante más de dos décadas se ha centrado en el estudio y la investigación en torno a las estructuras, dispositivos y prácticas del etnocentrismo, la xenofobia, el racismo y los vínculos entre estos últimos, el sexismo y el especismo, sin dejar de lado otras cuestiones, como el análisis de la transición de Túnez. Entre sus obras: *La città dei gatti. Antropologia animalista di Essaouira* (Dedalo, 2016); *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa* (Dedalo, 2012); *L'imbroglione etnico, in quattordici parole-chiave* (con R. Gallissot e M. Kilani, Dedalo, 2012); *La Bella, La Bestia e l'umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo* (Ediesse, 2010); *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie* (La Découverte, 2010); *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo* (Dedalo, 2009); *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'identità*, (Dedalo, 2005); *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia* (Derive Approdi, 2003). Es también autora de una novela: *Spelix. Storia di gatti, di stranieri e di un delitto* (Dedalo, 2010).

Bibliografía

Adorno T. W. et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, E. Kaufholz [trad], Paris, Gallimard [tel], 1974 [1947].

Adorno T. W., *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín, Einaudi, 1979

Adorno, T. W. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, E. Kaufholz et J-R Ladmiral [trad], Paris Payot, 1980].

Balandier G., *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988,

Balibar E., « Racisme et nationalisme », dans E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p.54-92.

Bataille G., *La part maudite, antérieur de La Notion de dépense*, Paris, Ed. De Minuit, 1967.

Burgat F. « La logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité » dans F. Heritier [dir] *De la violence II*, Paris O. Jacob, 1999, p. 45-62.

Burgio A., *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines], 2005.

Descola, P « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Heritier [dir]. *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999.

Detienne M., « Dionysos », en Y. Bonnefoy [dir] *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

Fiorani E. «Domestico –selvaggio » en R. Marchesini [Dir.], *Zoo antropología. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Come, Red edizioni, 199, p.188-214

Guillaumin C, *Sexe, race et pratique du pouvoir*. L'idée de Nature, Paris, Cote-femmes, 1992

Hell B., *Le sang noir. Chasses-y mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, p. 120-130 et M.-H. Champion, « la lycanthropie », en B. Cyrulnik [dir], *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1394-1405.

La Vergata A., «*Ir diávolo e il babbuino. L'uomo, la bestia e il darwinismo*», en L. Battaglia [Dir.], *Lo specchio oscuro: gli animali nell'immaginario degli oumimi*, Turin, Sayagraha, 1993, p. 119-134.

Levi P., *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986.

Levi Strauss C., *Structures élémentaires de la parente*, Paris, Ed. De L'EHESSS. Este prologo fue reeditado en C. Levi Strauss, *Antropología estructurales*, Paris, Plon, 1973, reed. Pocket [Ágora], 1998.

Lyotard J.-F., *Le Differend*, Paris, Ed de Minuit, 1984.

Morin E., *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

Ortiz F., *El engaño de las razas*, La habana Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1946]

Poliakov L. [dir], *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, po.cit. p.9 [prefacio].

Poliakov L. [dir]. « Les fantasmes des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XXVIII et XIX siècles ». Dans id., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, p. 167-181 [p.174].

Thomas K., *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre a l'époque moderne [1500-1800]*, Paris, Gallimard, 1985 [1983]

Wagner R., *L'invenzione della cultura [The invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, Ed revisada 1981], Milan, Mursia, 1992.